



**<先端社会研究所 先端研セミナー><先端研セミナー
記録>親密圏における自由と平等：見田宗介から、
トッド、ブルデューを経由して**

著者	奥村 隆
雑誌名	関西学院大学先端社会研究所紀要
号	17
ページ	67-90
発行年	2020-03-31
URL	http://hdl.handle.net/10236/00028683

先端研セミナー記録

親密圏における自由と平等

ー見田宗介から、トッド、ブルデューを経由してー

奥 村 隆

1. 近代の矛盾の「解凍」？——第Ⅱ局面から第Ⅲ局面へ

1.1. 「世代の星座」が接近する

見田宗介は、2018年に刊行した『現代社会はどこに向かうか——高原の見晴らしを切り開くこと』の同じタイトルを付した序章で、現代の日本人の精神変容をとらえる客観的データとして、NHK放送文化研究所による「日本人の意識」調査を検討している。1973年から2008年の35年間、5年ごとに行われたこの調査の結果について、見田はその変化の「内容」より「外形」において驚くべき発見に遭遇するという。「伝統志向－伝統離脱」「まじめ志向－あそび志向」をクロスさせた平面に15年区切りで各世代の意識を置いてみると、『世代の星座』が最近になるほど接近している」というのだ（見田2018:3-4）。

見田によれば、「戦争世代」と「第一次戦後世代」と「団塊世代」の意識は大きく離れていたが、「団塊世代」と「新人類世代」の距離は少し接近し、「新人類世代」と「団塊ジュニア」は一部重なり、「団塊ジュニア」「新人類ジュニア」はほぼ混じり合う。ハイティーン（16～19歳）と親世代との「親子の距離」を測定すると、1970年代にあった大きな距離は80年代には著しく減少し、21世紀に入るとほとんど「消失」した、と見田はいう（ibid.:4）。そして見田はこの世代間の意識の変化の「減速」ないし「停止」を、歴史の基本的な部分での「減速」あるいは「停止」によるのではないかと推測する。近代は古代・中世よりも変化が急速であり、18世紀より19世紀、19世紀より20世紀のほうが変化が激しいとする「歴史というものは『加速度的』に進展する」との感覚が、世代でいうと団塊の世代、時期でいうと1970年代くらいに終わったのではないかと（ibid.:5-6）。

これを説明するために、見田はいわゆる「ロジスティック曲線」を参照する。一定の環境条件（たとえば孤立した森の空間）に適合した動物種を放つと、初めは少しずつしか増殖しないが（第Ⅰ局面）、ある時期に急速な、ときに「爆発的な」増殖期を迎え（第Ⅱ局面）、森の環境容量の限界に達すると増殖が減速し、やがて停止して安定平衡期に入る（第Ⅲ局面）。人類という生物種にかんしていうと、1960年代は「人口爆発」が問題だったのに対して、20世紀末には先進国で「少子化」が深刻な問題となっているように、世界全体の人口増加率は1970年代を折り返し点に急速かつ一貫して低下している。とすれば、「近代」とは人類の一回限りの大増殖期、つまりロジスティック曲線の第Ⅱ局面にあたり、「現代」は「近代」から未来の安定平衡期へと至る変曲ゾーン、つ

まり第Ⅲ局面への移行期ではないだろうか (ibid.: 9-10)。現代とは、第Ⅲ局面＝「高原」にいたる過渡期である、と見田は論じる (ibid.: 18)。

1.2. 「近代家父長制家族」システムの解体

では、「近代」から「現代」へ、「第Ⅱ局面」から「第Ⅲ局面」へと移行する期間に、どのような「心の変化」があったのか。続く1章「脱高度成長期の精神変容——近代の矛盾の『解凍』」で、見田はふたたび「日本人の意識」調査をもとにして、20～29歳の青年層の意識が1973年と2013年の間にどの論点で大きく変化したかを検討する。そして、もっともめざましい変化を示す領域は「『近代家父長制家族』のシステムとこれを支えるジェンダー関係の意識の解体」であると指摘する (ibid.: 24)。

たとえば、理想の家庭像として「夫は仕事に力を注ぎ、妻は任された家族を守る」という「性別役割分担型」家族を支持する割合は40年間で40%から7%にまで激減し、夫も妻も家庭中心に気を注ぐ「家庭内協力型」が58%の支持を集めるようになった。この傾向は、1973年の「性別役割分担型」支持が男41%、女39%、2013年の「家庭内協力型」支持が男56%、女62%であるように、性差よりも「世代」の規定力が圧倒的である (ibid.: 24-5)。また、性関係は「結婚・婚約」を前提とするのが常識だった (1973年では「結婚式がすむまでは性的まじわりをすべきでない」34%、「結婚の約束をした間柄なら、あってもよい」21%、計55%) だったが、この「常識」はほとんど解体した (2013年では同じく4%、16%、計20%) と見田はいう (ibid.: 27)。このように、「『近代家父長制家族』のシステムとそれに連動するメンタリティー」 (ibid.: 26) の一斉の解体が、このデータからは見て取れる。

これはなぜか。見田はシンプルにこう答える。「もちろん、それが男女の平等に反し、自由を制約するものであるからである」 (ibid.: 33)。いや、日本は敗戦、戦後改革によりすでに「自由と平等」を理念とする社会になったのではなかったか。見田は次の補助線を引く。「アメリカの軍隊」を考えてみよう。アメリカ社会は自由と平等という理念を共有する社会だが、そのなかでも軍隊は規律と命令系統が生命であり、現実の実行原則としては自由と平等は「封印」されざるをえない。武士とは「戦う集団」であって、その生命たる「封建的」なモラルは「戦闘合理性」によって自由と平等を抑圧する必要がある (ibid.: 34)。

マックス・ヴェーバーが正しく指摘した、近代社会の原理である生のすみずみまでの「合理化」は、近代社会が個人と個人、集団と集団、人間と自然との相克性（戦い）を原理とする社会だから生じた（たとえば「受験戦争」は、現在の時間を未来の手段と考えると徹底的に合理化する）。だが戦争が終結すれば「合理化圧力」は解除され、自由に現在を楽しむことができる。戦後復興期から高度経済成長期を通して、日本の家族は「戦う集団」だった（「企業戦士」！）。「近代家父長制家族」の本質とは、「人間の生の全領域の生産主義的な手段化（instrumentalism）、という仕方での合理化の貫徹」である、と見田はいう (ibid.: 36)。そしてこの「生存の物質的な基本条件の確保のための戦いが強い、生産主義的、未来主義的な〈合理化〉の圧力による、男女の平等の封印、性の自由の封印」は、この戦いの勝利とともに「根拠を失って失効」する。こうして、「『近代家父長制家族』のシステムとこれを支えるモラルと感覚の総体は、音を立てての崩壊を開始する他はな

い」(ibid.:37)。

1.3. 親密圏における「自由と平等」

見田は以上の議論を次のように鮮やかに整理する。近代の「根本理念」は〈自由〉と〈平等〉である。他方、近代の「現実原則」は〈合理化〉、つまり社会と生のすみずみにいたる「生産主義的、未来主義的、手段主義的な合理性の浸透」である。そして、このふたつ（「根本理念」と「現実原則」）は矛盾する。近代家族の一般的な標準型であった「近代家父長制家族」は、近代の「現実原則」による近代の「根本理念」の封印を、現実の社会の基底において実行する装置（つまり「近代の矛盾」を封印する装置）であった（ibid.:38-9）。

すでに述べたように、近代とは人類という種の歴史の「第Ⅱ局面」、爆発的な増殖の時期だった。この局面を通して、人間は自然を征服し、互いに他を征服して、生存の物質的基礎条件を獲得した。ここにおいて、「生産主義的、未来主義的、手段主義的な『合理性』への圧力の一挙の減圧」という局面が史上初めて現出する（ibid.:39）。これは合理化の圧力による〈封印〉が解凍されて、「『近代』の初心の理念が、自由と平等が、初めて現実の社会において、実現される道を開かれる局面でもある」と見田はいう（ibid.:40）。

人類がロジスティック曲線の第Ⅱ局面から第Ⅲ局面へと移行するのに対応して、親密圏における「自由と平等」が実現する。日本における経時的データの鮮やかな読解と、近代の「理念」と「原則」の水準に依拠する理論的分析に基づくこの議論は強い説得力を持つ。だが同時に、多くの人は、果たしてそうなのかという疑問も抱くことだろう。たしかに「自由と平等」に近づく趨勢はあるだろう。だが、それを阻む条件も数多く存在しているのではないか。あるいは、その趨勢の現実化は一律なものではなく、社会のさまざまな領域で（さほど楽観的にとらえられない）偏差を見せているのではないか。第Ⅱ局面を支えてきた「近代家父長制家族」システムからの解放は、見田がいうほど容易なものなのだろうか。

見田は続く2章「ヨーロッパとアメリカの青年の変化」で、「ヨーロッパ価値観調査」（1981年～）などのデータから、ヨーロッパの若者が「幸福」と答える割合が増加していることを指摘する（ibid.:56-9）。そして、「幸福」が具体的にどのような経験なのかを、フランスでの2010年の「幸福観調査」（パリ第三・第四大学、職業技術教育短期大学他における見田朱子の調査）の自由回答から描き出す（ibid.:71）。「友人と、特に恋人の家でのとても楽しい夕べ、お茶、そして夕食」（ibid.:72）、「好きなことをして、私を愛し、私が愛する人たちに囲まれている」（ibid.:76）、「家族と海岸で過ごす午後」（ibid.:79）などなど。こうした「幸福の原層みたいなもの」は、「身近な人々との交歓と、自然と身体との交感という〈単純な至福〉」にある（ibid.:90）。そして「人間の歴史の第Ⅲの局面である高原」は、第Ⅱ局面を支配した「生産主義的、未来主義的な生の〈合理化〉＝〈現在の抑圧〉という圧力」を解除され、この〈単純な至福〉を感受する力が解き放たれる高原である（ibid.:91）。

だが果たしてそうなのだろうか。以下では、親密圏における「自由と平等」をめぐるいくつかの議論を経由して、見田が抽出した現代の親密圏のあり方に再検討を加えてみたい。

2. 自由と平等の「人類学的基底」——第Ⅱ局面を規定する第Ⅰ局面

2.1. 4つの家族システム

まず、親密圏、とくに家族のあり方と「自由と平等」の関係について、ヨーロッパを対象にしたひとつの議論を紹介したい。フランスの人類学者エマニュエル・トッドが1990年に著した『新ヨーロッパ大全 (*L'invention de l'Europe*)』である。

1951年生まれのとッドは、パリ政治学院を卒業後、ケンブリッジ大学の「人口史・社会構造史に関するケンブリッジグループ」でピーター・ラスレットの指導のもと家族制度の研究を行い、1976年に「工業化以前のヨーロッパにおける七つの農民共同体」と題する博士論文を提出した(石崎 2001: 19)。当時、ラスレットは工業化以前の17世紀のイギリスの家族がすでに核家族型であったこと(核家族は「近代化」の結果なのではなく)を解明しており、これが世界中に見られることを実証しようとしていた。これに対してとッドは、イタリアのトスカナ地方、フランスのブルターニュ地方、アルトワ地方、スウェーデン南部地方の村落の家族構造を分析し、イタリアにはロシアのような共同体的な家族があり、パリ盆地にはイギリスで発見されたのとは異なる核家族の類型があることを指摘する(Todd 1999=2001: 70, 108)。この見解はラスレットとの対立を生み出すことになるが、その後『新ヨーロッパ大全』に引き継がれる、ふたつの問題関心によって支えられている。

ひとつは、ヨーロッパが「多様性に富み、ひそかな分裂を宿している」(Todd 1990=1992: 22)ことへの注目である。ヨーロッパ統合を進める「経済学者やテクノクラートにとって」ヨーロッパとは「平穏で合理的でまとまった大陸」であるかもしれないが、1517年の宗教改革の開始からの500年という歴史を見ると、ヨーロッパは民族と地域によってまったく異なる発展をし、その間の対立と破壊に満ちた大陸である。宗教改革、フランス革命、共産主義、ナチズムへの賛同は地域によって(ひとつの国の中でも)まったく異なっており、この空間による相違とダイナミズムを考えなければヨーロッパを理解することはできない(ibid.: 18-20)。こうした多様性を十分に把握することなく「統一ヨーロッパ」が構想されるが、これへの自覚なき「自然的統一性」などは存在しようがない(ibid.: 22-3)。

もうひとつは、マルクス主義の歴史認識に対する批判である。たとえば共産主義は、西ヨーロッパに限るならば「中部イタリア、フィンランド、フランス中央山塊の北西縁辺、フランスの地中海岸、ポルトガル南部」にその強い支持が見られ(ibid.: 25-6)、いうまでもなくロシアや中国にその体制化を見たが、この分布は生産力と生産様式の矛盾、労働者階級の勢力拡大といったマルクス主義的なタームではほとんど説明できない。これに対してとッドは博士論文でのトスカナの家族形態の研究で、西ヨーロッパ最大のイタリア共産党の強固な支持地帯だったこの地方の家族類型として「共同体家族」を見出し、同じ家族がロシア、中国、ヴェトナム、北インド、フィンランド、ブルガリア、旧ユーゴスラビアなどに分布することをその後(1983年の著書『第三惑星』)発見していく(石崎 2001: 30)。とッドは、家族形態の分布の多様性がイデオロギー的な多様性を説明するのではないかという仮説に基づいて、ヨーロッパの各地域における家族構造の分布を調査する。

『新ヨーロッパ大全』は、とッドが西ヨーロッパ(宗教改革以前にカトリック教に支配されてい

た地域)に限定して、483の地域単位(フランスの県(département)、イングランドの州(county)、ドイツの行政管区(Regierungsbezirk)など)ごとに家族構造を精査したものである。彼はさまざまなモノグラフや国勢調査、選挙結果などの統計データをマッピングして大きく4つに分けられる家族類型が存在することを明らかにするが、この類型は次の2つの基本的価値をクロスすることで導かれる(Todd 1990=1992:30-5)。

第一は、親子間の関係が自由主義的(リベラル)か権威主義的か、である。権威主義的モデルの場合は子どもが成年に達した後も世代間の相互依存関係が継続し、親と同居して祖父母・両親・子どもという三世代世帯を作る割合が高くなる(中間世代は高齢世代の権威下に置かれ続ける)。これに対して自由主義モデルでは、子どもは急速かつ完全に解放され、結婚すると新たな家族単位を形成し、三世代の複合世帯は存在しない。だから、この基本的価値は多世代同居の規則・割合によって測定することができる(ibid.:41-2)。

第二は、兄弟間の関係が平等主義的か非平等主義的か、である。これは、相続慣習にその地方で理想的と考えられる関係が示されるとされ、一方には遺産を子どもたちの間で細心に分割して平等にする慣習があり、他方には平等の原則にきわめて無関心な慣習がある。後者には、親が遺言によって好きなように遺産を分配する地方、跡取りを一人だけ指名しなければならず他の子どもたちは家の農地を離れる地方、などがある(ibid.:41)。

このふたつの組み合わせから導かれる家族システムの4類型は、次のようになる。第一の類型は、親子関係は自由主義的で兄弟関係は非平等主義的なものである。トッドはこの「自由×不平等」の類型を「絶対核家族」と呼ぶ。子どもたちは成年に達すると独立世帯を創設する。親の財産の分配は厳密ではなく、一部が生前に分配されることもあり、遺言も平等原則に対して相対的に無関心である。この類型は「親子」という基本的な核以外の家庭集団を形成することはなく、最大限に個人主義的な家族形態である。

第二に、親子関係は自由主義的で兄弟関係は平等主義的なもの。「自由×平等」のこの類型は「平等主義核家族」と呼ばれる。この類型では、絶対核家族と同様に子どもの独立が強調されるが、財産の分配は細心に平等化される。ここでも「親子」以外の家庭集団は形成されないが、平等主義による分配をするために結婚した子どもと親との間に絶対核家族より強い関係が存続し、その個人主義は第一の類型よりは弱い。

第三に、親子関係は権威主義的で兄弟関係は非平等主義的なもの。「権威×不平等」によるこの類型は「直系家族」と呼ばれる。子どもが成年に達すると、男子の一人だけが結婚し親と同居して子どもを作る。他の子どもは出身家庭集団に独身のまま留まるか、家を出てどこかの跡取り娘と結婚するか、新たな世帯を創設するか、僧侶か兵士になるかする。跡取りは長子相続・末子相続・親による自由な指名などによって決められるが、土地と家屋を相続することになっており、自分の父親の権威の下に留まる。二世代の成人が同居し、家の連続性を重視するこの形態は、兄弟間の平等に対してきわめて無関心である。

第四に、親子関係は権威主義的で兄弟関係は平等主義的なもの。「権威×平等」のこの家族をトッドは「共同体家族」と呼ぶ。成年に達するとすべての男子が結婚でき、妻を親の家につれてきて住ませる。彼らが子どもを持つようになると、三世代同居で縦に伸び、兄弟同士の同居で横に広

がった非常に大きな家族が作られる。父が死ぬと遺産は兄弟間で分けられ、その子どもたちが結婚すると新たな拡大が始まる。こうして老親の権威のもと、全兄弟が等しく結婚し、遺産を平等に分け合う均等性のある家族が形成される (ibid. : 40-4)。

トッドは、親子間の権威・自由の分布を1960～1980年に実施された国勢調査のデータから、兄弟間の平等・不平等の分布を1850年～1970年に集められた相続慣習のデータから(都市化度などによる修正を加えながら)、483の単位にマッピングしていく。それによると、第一の「自由×非平等＝絶対核家族」は、北海を中心する6つの地方に見られる。すなわち、イングランドの大部分、スコットランドの東部、デンマークの大部分、ノルウェーの南東部、オランダの西部と北部、フランスの西内陸部である。この分布は西暦1000年ころのクヌート王の海上帝国を想起させ、アングロ・サクソン、ジュート、フリースという北西ゲルマン諸族が占領した圏域と重なる、とトッドはいう (ibid. : 59-62)。

第二の「自由×平等＝平等主義核家族」は、パリ盆地を中心とするフランス北部、イタリア北西部からフランス・プロヴァンス沿海地方まで、シチリアを含むイタリア南部、スペイン中部・南東部・ポルトガル中部を含むイベリア・ブロックに分布する。これらは歴史的・言語的にラテン圏域に属し、ライン川や英仏海峡を越えることはない。トッドは、この家族がローマとラテン文化圏の遺産と考えざるをえないとする (ibid. : 62-3)。

第三の「権威×非平等＝直系家族」は4つの大きな民族学的地域に分かれる。まず、西ドイツ(トッドの検討からはかつての東ドイツは除かれている)、オーストリアの大部分、スイスのドイツ語圏、南チロル、オランダ東部、デンマーク南部を含むゲルマン・ブロック。次いでスウェーデンの人口稠密地域、フィンランドのスウェーデン化された沿岸部、ノルウェーの北部と西部の北部スカンディナヴィア・グループ。さらに、スコットランド北部からコーンウォールに至る大ブリテン島の西側周縁部、アイルランド周縁部、ブルターニュの西端のフィニステールというケルト・ブロック。そして、フランスの地中海沿岸を除く南三分の一、カタルーニャからガリシアに至るスペインの北側のベルト地帯、ポルトガルの北部海岸地方で、オック・北イベリア・ブロックと呼ばれる (ibid. : 64-6)。

第四の「権威×平等＝共同体家族」は西ヨーロッパでは稀で、オーストリア東端のブルゲンラント(ハンガリー系住民が多い)、フランス中央山塊の西縁と北縁(ただしこの地域の支配的類型ではない)、フィンランド、トスカナをはじめとするイタリア中央部(西ヨーロッパで唯一共同体家族が独占的である)に限られる。また、相続の平等主義的規則が実際の慣行では否定されている(つまり不平等な相続をする)「不完全直系家族」がスウェーデンのダーラナ地方、ドイツのライン川地方、ベルギーのフランドルとワロン地方にまたがる中央軸、フランスの北東部と中西部ブロック、イタリア・ヴェネト州、スイスのイタリア語圏に分布し、これはラテン文化圏(平等主義的家族観)とゲルマン文化圏(非平等主義的家族観、オック語圏も同様)の境界地帯に見られる、とトッドは指摘する (ibid. : 67-79)。

このように、1850～1980年という「近代」(見田の用語でいえば「第Ⅱ局面」)に収集されたデータに基づいた家族類型の分布を見ると、ヨーロッパの家族が「自由」と「平等」に対して大きく異なる姿勢を有していたことが明らかになるだろう。そして、その地理的な分布は、ローマによる

征服（ラテン文化）、ゲルマンの侵入（ゲルマン文化）、ラテン領域のマイノリティだったオック・イベリアやイタリア中央部（エトルリア人居住地）といった歴史的経緯に対応しており、きわめて長期にわたって（少なくとも宗教改革期以降の最近 500 年間）安定している。トッドはこれを「人類学的基底」と呼ぶが、いわば近代以前の「第Ⅰ局面」の地層が「第Ⅱ局面」になっても残存しており、人々の家族（親密圏）のあり方を規定し続けている、ともいえるだろう。次にトッドはこの「基底」の規定力を、「自由と平等」をめぐるイデオロギーにかんして詳細に解明していく。この議論の一部を見てみよう。

2.2. 宗教改革における「自由と平等」

それまで単一のキリスト教を奉じていたヨーロッパは、1520 年から 1560 年にかけてのプロテスタンティズムの出現で大きく分断される。まず中部および北西ドイツ、スカンディナヴィア、ネーデルラントとスイスの一部、スコットランド、最後にイングランドがローマから離れてプロテスタント世界を形成する。これに対して、イタリア、フランス、スペイン、ポルトガル、フランドル、アイルランド、南部・西部ドイツ、中部・南部スイスの範囲に力を持ったカトリシズムは、1545 年から 1563 年までのトリエント宗教会議で体制を立て直す。マックス・ヴェーバーを引くまでもなく、宗教改革はヨーロッパの「近代」の成立（つまり「第Ⅱ局面」への離陸）に決定的な要因となったとされるが、なぜプロテスタントへの受容と抵抗はこのような地理的分布となったのだろうか（ibid. : 121-2）。

トッドは宗教の持つふたつの次元を区別することから考察を始める。ひとつは「地上」、つまり教会・聖職者と信者の関係、もうひとつは「形而上」、つまり神と人間の関係、の二次元である。ルターによる宗教改革の目標は聖職者による宗教生活の独占の廃止であり、1520 年に発表された『ドイツ民族のキリスト教貴族に告ぐ』で彼は「われわれはみな聖職者だ」と呼びかける。ローマ教会が定める俗人と聖職者の区別に対して彼は「キリスト教徒の平等」を説き、俗語に翻訳した聖書を万人が読むことや教皇の権威の拒否を、つまり地上における権威と不平等の打破を主張する。これと反対に、形而上的に宗教改革が主張するのは人間の隷属と不平等である。ルターは、人間は神の助けなしに自分の力で救済を確保できず、すべての人間が救済されるわけではない、とする。全能の神の前で人間には「自由意志」はなく、救われる者は神によって選ばれるだけである。この考えをさらに体系化したのがカルヴァンであるが、選びの「予定」を人間が知ることはできないし、ある者が選ばれある者は選ばれない（永遠の却罰に処せられる）のだから、人間には二種類あることになる。こうして、人間は「地上」においては聖職者の権威から「自由」で「平等」だが、神の「権威」に隷属・服従し、救いにおいて「不平等」である（ibid. : 122-30）。

プロテスタンティズムの登場によって自己定義を迫られたカトリック陣営は、これと正反対の方向を強化することになる。一方で、地上における聖職者による宗教生活の独占が進められる。村の司祭たちが大量生産され、聖職者と俗人の区別が徹底され、俗人が聖書（さらには書物）に接することが忌避される。他方、形而上的には、機会平等と自由意志の理論が強化される。トリエント宗教会議は「洗礼」が原罪を洗い流し恩寵を施す普遍的救済機能を確認するが、すべての人が救済されることが保証されるわけではなく、それぞれの信者がその自由意志でなにをするかによって永遠

の生を獲得することもしないこともできる。善行や典礼がその条件であり、聖職者がそれを仲介するのであって、ここでは全能の神の権威はプロテスタントよりも緩和され、聖職者の権威ははるかに高い。地上の「権威・不平等」と形而上の「自由・平等」が、カトリックでは強調されることになる (ibid. : 130-4)。

では、このようにモデル化されるプロテスタンティズムが受容される条件とは (受容されずカトリシズムが維持される条件とは) なにか。トッドは「地上的条件」と「形而上的条件」それぞれでプロテスタント受容に肯定的・否定的な条件があり、両方が肯定的な地域ではプロテスタンティズムが根を下ろし、両方が否定的であれば純粹で原型的なカトリシズムが維持され、片方が肯定的・片方が否定的である地域ではさまざまな調整・変形が行われる、と考える。地上的条件、つまり聖職者の権威に異議を申し立てられる条件として彼があげるのは、第一に聖書や教義・典礼書などを俗人が読むことができ、聖職者がいなくても宗教生活に困らないという識字率の問題、第二にローマの具体的なプレゼンスが強いかわかり、つまりローマ対ヴィッテンベルク (ルターによる宗教改革の誕生の地) の軸での距離の問題である。このふたつの条件は、もちろん識字率が高かった中部・北部ドイツ、北部スイスなどで宗教改革が起こったことをはじめ、その分布の多くを説明する。しかし、北部・中部イタリアという文化水準の高い地域になぜ広まらなかったか (もちろんローマに近いのだが)、南部フランスにはプロテスタントが普及し、同じ文化水準だった (しかもドイツにより近い) 北部フランスが反プロテスタントの砦になったのはなぜか、といったことは説明できない。そこで考えるべきは、形而上的条件である (ibid. : 134-40)。

そして、トッドはここで家族構造との関係を考慮に入れる。プロテスタント形而上学という宗教的価値への反応は家族的価値との間に「必然的な関係」がある、というのだ。彼によれば、家族制度は子どもたちの父に対する関係と兄弟間の関係のコード化であり、宗教的形而上学は人間の神に対する関係と人間相互の関係についての言及である。そして、これまで論じた「自由と権威」「平等と不平等」は、このふたつの次元を移行する。父の権威主義は神のそれとなり、兄弟の不平等は人間間のそれとなる。全能の神と救済の前で不平等な人間たちというプロテスタントの教説は、「権威×不平等」による家族組織が以前から存在していた「直系家族」の地域に拠点を見出し、形而上学的機会平等と自由意志のカトリシズムは、「自由×平等」である「平等主義核家族」の地域に受け入れられた、というのである。この仮説により、プロテスタンティズムがドイツ・スイス、スウェーデンという直系家族地域に伝播したこと、カルヴィニズムとしてフランドル、アルトワ、アルザスには普及するが、平等主義核家族地域のパリ盆地には浸透できず、それを迂回してスイスからフランス南部への直系家族地域に弓状のプロテスタンティズム地域ができたこと、を説明することができるだろう (ibid. : 140-4)。

では、プロテスタンティズムが北海沿岸の「絶対核家族」地帯 (「自由×不平等」の) に入ってきたときはどうだったのか。デンマークやスコットランドではその教義に変化が起こることはなかったというが、自律的变化を起こすのに十分な人口的・経済的・文化的条件を備えていたネーデルラントとイングランドでは、独特の変形を蒙った。17世紀初頭にライデン大学の神学教授だったアルミニウスは予定説に疑問を投げかけ、プロテスタントでありながら自由意志の理想と行いによる救済を導入した。彼の死後この考えは新教徒によるドルドレヒト宗教会議 (1618~19年) で断

罪・追放されるが、1625年にはアムステルダムで布教を許される。この「アルミニウス派」は絶対核家族が55%であるネーデルラントでは少数派であったが、70%であったイングランドでは1640年の革命前夜英国国教会の主教の大部分がこの派に属しており、イギリス革命を担った清教徒たちもアルミニウス派としてふるまうことがあった。この教説では、救済を前にした人間の不平等は放擲されないが、神の権威が弱まり、神による選択は神の命令の結果というよりも信者の自己宣言の結果とされる。その典型がクエーカーの「内なる光」であり、神は外在する権威ではなく、「小さな断片となって、選ばれた人間の霊の中に臨在する」ものとなる。トッドはこれを、神観念が「絶対核家族」では弱い父親の権威に合わせて調節されたもの、と考える。アルミニウス主義は、聖職者の権威を否定する点でプロテスタント的だが、神に対する自由を主張する「自由主義的急進主義」であり、ネーデルラント、とりわけイングランドにおいて、まず諸宗派の乱立を、のちに宗教的寛容を生み出すことになる (ibid. : 144-50)。

なお、すべての直系家族地域でプロテスタントが受け入れられたわけではなく、アイルランド、イベリア半島北部、フランス中央山塊の高地、スイス、ドイツ、オーストリアにまたがるアルプスの高地、ブルターニュのフィニステールはカトリックに留まり、ベルギー、ラインラント、ヴェネトという不完全直系家族地域もそうだった。これは、「形而上的条件」は有利であったが、先に見た「地上的条件」がなかった地域（文化的発達水準が低かったか、ローマ対ヴィッテンベルクの軸での地理的位置が不利だった）である。そしてここでは、直系家族が生む「権威×非平等」の形而上学を取り込んで、教会だけでなく神にも服従を要求する変形されたカトリシズム（「調和的カトリシズム」とトッドは呼ぶ）が生まれる。こうして、西ヨーロッパは、神の権威が強く・聖職者の権威が弱い「古典的プロテスタンティズム」（直系家族＋プロテスタント受容の地上的条件あり）、神の権威は弱く・聖職者の権威が強い「古典的カトリシズム」（平等主義核家族＋プロテスタント受容の地上的条件はあるところもないところもある）、どちらも弱い「アルミニウス派プロテスタンティズム」（絶対核家族＋受容の地上的条件あり）、どちらも強い「調和的カトリシズム」（直系家族＋地上的条件なし）、という4種類の宗教に分割される (ibid. : 151-9)。

だが、17世紀の科学革命によって神が存在しないかもしれないという不安が生じ、ヨーロッパ社会は1730年から1990年までの間に段階を踏んで「脱キリスト教化」する。トッドはこの過程についても、これまで述べた宗教と家族の類型による相違があると指摘する。まず1730年から1800年までの時期に、「古典的カトリシズム」の地域、つまりパリ盆地を中心としたフランス、イベリア半島中・南部、イタリア南部が脱キリスト教化していく（フランスでの「啓蒙」による理神論・無神論を考えればよい）。ここでの神は平等主義核家族に対応する自由で平等な神だが、もっとも「脆い神」であって、まさきに凋落し、この地域のカトリックはたんなる典礼・通過儀礼になってしまう (ibid. : 198-222)。

脱キリスト教化の第二の時期は1880年から1930年であり、この時期にダーウィン革命を一次的な要因としてプロテスタント地域は完全な非宗教化への動きを始める。ダーウィンはカトリックにとっては大きな脅威ではなかったが、識字化され自ら聖書を読むプロテスタントにとっては決定的な打撃であり、イングランドやオランダの絶対核家族とアルミニウス派が支配的な地域ではその自由主義的な神が根こそぎにされた。ただし、この神は超越的な外部の権威ではなく選ばれた者の心

の中にあるものだったから、神の消滅はほんの一步の前進に過ぎず、属していた教会を静かに捨てるという反宗教的な感情や攻撃性をともなわないものだった。これより遅く、1890年ないし1900年ごろから直系家族地域の古典的プロテスタンティズム、より超越的で権威主義的な「強固な神」が解体してゆく。この神の消滅は、イギリスやオランダのような解放感ではなく、不安や喪失、痛みの感覚をともなうもので、ドイツではニーチェが感じた道徳的危機を生み出した。トッドによれば、「ナチスの台頭は、ルターの神の消滅の直後に起こった現象なのである」(ibid.: 223-9)。

こうした脱キリスト教化に影響を受けず、宗教が存続しつづけたのは「調和的カトリシズム」、つまりカトリックの権威主義の教会(より強固な教会)と、直系家族の父親を反映した権威主義の神(より強固な神)の組み合わせがあった地域だった。ドイツ圏南部、ヴェネトとロンバルディア、ベルギーとオランダ南部、フランスの周縁部、イベリア半島北部、アイルランドなどに残った「最後のカトリシズム」は、19世紀を通して権威主義的な神に変質していたが、第三の時期、1965年から1990年までの間に脱キリスト教化を経験することになる(ibid.: 199, 235-40)。これは、物質的な条件の改善による「彼岸」の不必要、中等教育の普及による司祭の権威の低下による、とされるが、こうして1990年以降のヨーロッパは「宗教への無関心によって」再び統一される(Todd 1990=1993: 265-81)。

こうした「神の死」を経験して、永遠者の代わりとなる理想の共同体を「地上」に建設しようとする「政治的形而上学」、つまりイデオロギーがヨーロッパに押し寄せる。「民族」のイデオロギーである「ナショナリズム」と、「階級」のイデオロギーである「社会主義」である。『新ヨーロッパ大全』の後半で、トッドはこれらもまた家族構造に由来する基本的価値に規定されるとして、きわめて詳細な分析を加えるが、ここでは省略せざるをえない。

トッドは、この本の末尾に「結論 ヨーロッパ人と外国人移民」という短い文章を置いている。これまで述べた「人類学的基底」に由来する「自由か権威か」「平等か不平等か」という価値の相違によって、外国人移民に対するそれぞれの社会の対応は一樣ではない、と彼はいう。たとえばフランス、ドイツ、イギリスのヨーロッパ三大国が選択した移民への態度は互いに異なり、これを各社会の「家族システム」から説明できるのではないか。

トッドはこの文章をはるかに拡張して、1994年に『移民の運命 (*Les destin des immigrants*)』として刊行する。そこで彼は、移民をめぐる各家族システムの対応を詳細に分析していく。

2.3. 「差異主義／普遍主義」と移民

たとえばパキスタン人とアラブ人、ジャマイカ人とマルチニック人という類似した特徴をもつ集団が、受け入れ場所がイングランドかフランスかによってまったく違う見方をされ、違う運命を辿る。これはなぜか。トッドは『移民の運命』で、この問いを「普遍主義」と「差異主義」という対概念を用いて解明しようとする。トッドによれば、フランスはあらゆる移民集団を身体的外見や宗教的出自にかかわらず「同化」する過程に踏み出しており、彼らを同じ「普遍的人間」とであるとみなす「普遍主義」をもつ。これに対して、イングランドやドイツでは、人間にはいくつもの区分があるという「差異主義」的考え方が優勢である。その「差異」も、アングロ・サクソン世界が肌の色という外面に注目するのに対し、ドイツは宗教的信条という内面的特徴に注目する(Todd

1994 = 1999 : 33-4)。

人間は基本的に同じであるとする「普遍主義」と、人間は本質的に異なるとする「差異主義」。予想されるように、トッドはこの態度の相違を『新ヨーロッパ大全』で「人類学的基底」と述べたもの、すなわち「家族」の構造特性から説明しようとする。ここでは、イングランド、ドイツ、フランスの3つの社会を例に、彼の議論を略述してみよう。

イングランドは「自由×非平等」を基軸とする「絶対核家族型差異主義」の社会である。ここは第二次世界大戦後に「非白人」移民が大量に流入するまで、18世紀のロンドンで召使として、19世紀のリヴァプールなどで元船乗りとして、数千人の黒人が居住しているだけの「同質的白人国」であった。もちろん、スコットランドやウェールズ（1981年には50万人がケルト語系の母語を話している）に地方的マイノリティをかかえ、アイルランド人や東欧からのユダヤ人が移住しており、大ブリテン島は民族的に同質な地域であったわけではない（ibid. : 157）。ここに第三世界からの移民流入が始まるのは1950年代であり、崩壊途上の植民地帝国からまず主にジャマイカ人からなるアンチル諸島人、次いでインド人・パキスタン人・バングラデシュ人がイングランドに移住する（ibid. : 161-3）。

こうした移民に対して、イングランド人はどのように対応したのか。きわめて早期の1948年、49年、54年、そして58年のノッティンガムでの暴動と、白人暴徒が黒人を攻撃する事件が相次いだ。まだ有色人種が1%にも満たない段階でのこうした事件の特徴は、身体的外見の相違がイギリス人にショックを与えていることであり、「移民の肌が黒ければ黒いほど、脅威が大きいと見える」とトッドはいう。インド人やパキスタン人と違ってキリスト教徒であり、習俗の面でイギリス人に近いアンチル人は、だからこそそ不気味なのだ。「異なる」人間は本質的に「異なる」と考える「差異主義」にとって、身体的外見が「異なる」のに習俗は「類似する」という人々の存在は、かえって混乱を招くのである（ibid. : 163-8）。

1960年代末、保守党の代議士イーノック・パウエルが反移民的不安を表現して支持を集め、のちにこの不安をマーガレット・サッチャーが「人々はこの国が異なる文化の人に呑みこまれてしまうのではないかと本当に恐れています」と明確に表現して、保守党は1989年の選挙で圧勝し、この党は白人アイデンティティの擁護者となる。これに対し労働党は有色マイノリティ擁護者になろうとするが、内務大臣ロイ・ジェンキンスが1966年に表明したように、「統合とは、同化による画一化の過程ではなく、相互的寛容の雰囲気の中で実現する文化的多様性を伴う機会均等」である、とする立場をとる。ここで労働党は人種差別に反対しているが、人間集団には還元不可能な差異があり、人種の絶対的存在という原則を受け入れた上で、そうする。これが、「多文化主義」の主張である（ibid. : 168-73）。

イングランド人のこの態度を前に、移民たちはどう対処したか。第三世界から移動した初期の移民たちは同化の心構えができていた、とトッドはいう。アンチル人はもとの社会にあった内縁の同棲という習慣を止めて正式な結婚をし始めるし、シーク教徒たちはターバンを脱いで頭を丸坊主にし、宗教上の所属の印を放棄する。しかし、これにイングランド人は以上のような「差異主義」で対処する。これによって同化を「拒絶」された移民たちは、出身国の文化への「強制的復帰」ともいえる行動を取らざるをえず、出身文化を武器として用いることで適応していこうとする（ibid. :

175-6)。

このうちインド・パンジャブ地方出身のシーク教徒は、権威主義的で非平等的な直系家族型の家族類型をもち、「差異主義」的なアイデンティティを持っていた。彼らはイングランドの「差異主義」によって拒絶されると、自らの文化を活性化させることで文化的・心理的ダメージから個々人を保護しようとする。1960年代に男性シーク教徒はふたたび髭をはやし、髪を伸ばしてターバンを巻くようになり、礼拝所を建設し、自分たちのコミュニティで個人経営企業による成功をすることによってイギリス社会に適応していくのだ。1985～88年ごろ連合王国生まれのインド人男性で妻・パートナーが「白人」である者はわずか5%であり、イングランド生まれの第二世代でも16%に過ぎない (ibid.: 176-9)。

これに対して、イスラム教スンニー派に属するパキスタン人は、父系・内婚制の「共同体家族」を持ち、「人間はみな類似する」というイスラム教の普遍主義をとる。だが彼らは「人間はみな異なっている」と考えるイングランド的差異主義に撥ねつけられ、「適応」するよりも「抵抗」することになる。移民初期に女性のヴェールの習慣が強化され、出産率は下がらない。そして、この差異主義的な環境で生まれるのが「イスラム原理主義」であり、これは「イングランド独自のイスラム教」だとトッドはいう。「イングランドの民族的不寛容は、パキスタンの宗教的不寛容を作り出した」。外婚率はパキスタン生まれの男性で5%で、イングランド生まれの第二世代の男性で19%となるが (1985～87年)、民族集団の分散にいたるわけでもない (ibid.: 179-82)。こうして、シーク教徒、パキスタン人は、イングランドの「差異主義」に対し、自らのアイデンティティを強化することで対処する。

では、ジャマイカ人をはじめとするアンチル諸島人はどうか。彼らはイングランド人によって「黒人」と定義されて分離され、自分たちを保護するアイデンティティを持っていない、とトッドはいう。英語を話し、キリスト教徒で、もともと女性が自由な地位を持つジャマイカ人は、イングランドの文化を否定できず、民族的マイノリティとなることでシーク教徒やパキスタン人と比較にならない心の傷を負って、家庭の崩壊、学校での挫折、犯罪などの道德破壊が生じてしまうのだ。移住当初はイギリスの慣習に同調して正式な結婚が増えるが、そののち片親家族が増え (1988～89年には49%、ジャマイカにおけるその2倍)、マリファナ、アルコール、法律の無視という対抗文化 (反文化) が若者を捕らえていく (ibid.: 182-5)。ただ、注意すべきはジャマイカ人の外婚率の高さであり、移民第一世代のジャマイカ人男性で白人女性と結婚するのは15%、イングランド生まれの第二世代では40%となっており (いずれも1987～89年)、この人種間結婚はイングランド人の労働者階級との間に多く見られる。トッドによれば、白人女性と結婚した黒人男性はイングランド社会一般に参入するのではなくその最下層に入り、その子どもたちは社会全体から黒人とみなされ黒人として育てられる (ibid.: 185-7)。このように、「差異」を再構築することで適応したシーク教徒やパキスタン人に対して、アンチル諸島人はイングランドの差異主義 (あるいは「多文化主義」) の前で厳しい文化解体を経験することになる。

イングランドとは異なり、「権威×不平等」を基軸とする「直系家族型差異主義」をもつドイツについては、より簡単に触れよう。トッドによれば、「直系家族」における「権威原理に発する縦の統合」と「不平等原理に発する差異主義」の組み合わせは、「統一への願い」と「細分化の傾向」

との緊張を生む。つまり、兄弟間の差異化は、人間は互いに異なるものであり分離されていなければならないと告げるが、父親の権威は、人間は中心的権力に従わねばならずひとつにまとまっていなければならないという観念を押しつける。このふたつは根本的に矛盾しており、それが生み出す緊張はときとして、絶対核家族での「隔離の差異主義」とは異なる、「排除または絶滅の差異主義」を生み出す (ibid.: 191-2)。

アングロ・サクソンの差異主義は人間集団間の差異を敏感に感知するが、縦型の統合を夢見ることなく超越的単一性の実現を切望しないので、分離された集団間に劇的な緊張を作り出しはしない。これに対し、不平等主義＝還元不可能な差異を感知しながら、権威＝単一性・同質性を夢見るとき、可能な解決策は「異なる」と指名された人間集団の排除でしかないだろう。その人々を、どこかまではその差異を消し去って同質性と権威のなかに取り込もうとするが、その差異がどうしても消し去れない場合、その差異をもつ集団自体を追放あるいは殲滅することもありうる。ナチスの反ユダヤ主義は、直系家族型差異主義が孕む「差異の知覚と単一性の夢の対立」の極限的な帰結とも考えられる (ibid.: 213-4)。

では、戦後のドイツは移民にどう対処してきたのだろうか。1989 年末のドイツに約 161 万人いたトルコ人、約 60 万人いた旧ユーゴスラヴィア人を見てみると、彼らは対照的な「運命」を辿っている (ibid.: 226-7)。旧ユーゴスラヴィア人移民のうちカトリックのスロヴェニア人は直系家族、正教徒であるセルビア人は外婚制共同体家族、クロアチア人は宗教はカトリックで統一されるが家族は異種混合的である。対してトルコ人は、イスラム教徒だがアラブ、イラン、パキスタンのような内婚制共同体家族ではなく、西部・南部には双系的核家族が存在し、息子は父親と同居せず娘も息子と同様に財産を相続する。これがトルコの非宗教化と女性の解放を可能にし、識字率の高さ、出産率の低下、宗教の影響の低さなどを見ても、トルコは地中海沿岸イスラム教大国の中で唯一伝統的文化から脱出し、西欧的近代化に成功した国（ヨーロッパと同質性が高い国）だといえる (ibid.: 231-8)。

だがドイツ国内では、トルコ人移民だけが「十全に差異あるものと指名」され、彼らが「差異」の担い手になることによって、ユーゴスラヴィア人は（イタリア人やギリシア人も）受け入れ文化に溶け込むことができ「同化」の対象となった。1990 年前後で父親がユーゴスラヴィア人の子で母親がドイツ人・母親がユーゴスラヴィア人の子で父親がドイツ人の割合は、ともに 20% である。これに対し、父親がトルコ人の子供で母親がドイツ人の割合は 4.4%、母親がトルコ人の子供で父親がドイツ人は 1.2% であり、外婚率は男性で 10%、女性でおよそ 2% であって、とくにトルコ人女性の外婚率は「異常な低さ」である (ibid.: 238-46)。

そしてここで起きるのは、イングランドのパキスタン移民と同様に、トルコ移民の「イスラム化」である。もっとも非宗教的なイスラム国から来た彼らの間で、1985 年から 1990 年までイスラム原理主義が支配的なイデオロギーになる（これがトルコ本国で支配的地位を占めることはない）。イスラム教が、共同体へ閉じ込められた彼らの独自のアイデンティティ形成に意味を持つのだ。こうして、「差異を知覚し、差異を好まない」ドイツは、ユダヤ人排除から半世紀たって、まったく異なる性質を持ったトルコ人を安定した周縁集団＝「新たな不可触賤民」として形成しつつある、とトッドは指摘する (ibid.: 249-53)。

では、「自由×平等＝平等主義核家族」を軸とし、「普遍主義」を抱くフランス社会はどうか。すべての人間はそもそも平等・同じであるという、フランス革命を主導した観念は、パリ盆地を中心としたフランス中央部に分布する平等主義核家族に由来するものだった。ただし、フランスの家族構造はこのひとつだけではなく、かつてのオック語圏やローヌ・アルプ地域などの周辺部に「不平等×権威」を志向する直系家族地帯が分布する。たとえば18世紀末において、習俗や身体的特徴、言語などでこれらの地域間に大きな相違が存在し、周辺部はオック人、ブルターニュ人、バスク人、フランドル人、アルザス人などの多様な文化に分断されていた。大革命とは、客観的に存在している「人間の差異」に対して中心部の第三身分の人々が「人間の普遍性」という「アプリアリな形而上学的信念」を投射し、行政の合理化やフランス語の普及によって同質化しようとする企てであり、客観的同質化が十分に実現するのは第一次世界大戦前夜だった (ibid.: 265-72)。

形而上学的な「普遍性」の信念と客観的に存在する「差異」。この「平等主義的な人類学的システム」では、人間の共通の本質が存在することをアプリアリに確信しているから、地方的習俗や個人的習慣などの差異を「副次的なもの」として受け入れることが可能になる。住まいの型、食事やセックスのし方、皮膚の色、宗教的信仰などの相違は、決して人間の普遍性への基本的信念を揺るがさず、「小さな差異」になってしまう (ibid.: 277-83)。ではこの「普遍主義」の社会で、移民の運命はいかなるものになるのか。ここではマグレブ人 (アルジェリア人、モロッコ人、チュニジア人)、とくにアルジェリア人に焦点を当てることにしよう。北アフリカ出身の労働者のフランス移住は大戦間期に始まっていたが、アルジェリア人移民は第二次大戦直後から増大し、アルジェリア国籍でフランス在住の者は1954年で20万人、1962年には35万人、1982年には80万人を数える。1990年前後のフランスのマグレブ人の数は (フランス生まれの子はフランス国籍を与えられるので推計だが) 250万人で、ヨーロッパのイスラム系住民で最大の集団である (ibid.: 375-6)。

マグレブ三国の家族システムは、アラブ・イスラムに見られる父親と既婚の息子たちが共同体的集団を形成する父系の「共同体家族」であり、いところ間、とくに男の兄弟の子どもたちの結婚を優先する内婚制を取る。女性の地位は相対的に低く、女性は父方のおじ・お婆の家に入って家族の内に閉じ込められた生涯を送ることになる。この内婚制と父系制の強さは、フランスの家族システムと大きく異なる (ibid.: 379-88)。しかしこのマグレブの人類学的システムは、フランス的な「普遍主義」によって同化され、解体されてしまう、とトッドはいう (ibid.: 396)。1992年のアンケート調査によれば、年齢15歳以上でフランスに移住した男性のうち20%がフランス人 (ここではフランス生まれで、両親ともにフランス生まれに限る) の妻ないし同棲相手を持ち、15歳以前に定住した男性では22%がそうである。女性では15歳以上で移住した者の9%、15歳以前に移住した者で20%がフランス人の夫ないし同棲相手を持つ (ibid.: 396-400)。父親がアルジェリア人の子どものうち母親がフランス人の者は1975年に12.5%、1990年に19.4%、母親がアルジェリア人の子どもで父親がフランス人は75年に6.2%、90年には27.5%に達する。ドイツにおけるトルコ人で同じデータは前者が1%、4.4%、後者は0.5%、1.2%であって、フランスのアルジェリア人はこれよりもはるかに高い外婚率と上昇傾向を見せている (ibid.: 400-6)。

トッドはこの事実が、客観的な習俗の差異をも無視することができるフランス型の普遍主義の能力が、文化的・心理的全面的同化が生じる以前に結婚という「個人的冒険」によって個人を吸収し

てしまう「平等主義的個人主義システム」の存在を証明している、という。フランスでの移民の統合が苦痛を伴わないものだったわけではなく、あらゆる世論調査がフランス人のマグレブ人の「集団」に対する攻撃性を示しているが、その集団出身の「個人」がフランス社会に加わりたいと表明するとこの「普遍主義」はその個人を受け入れる高い能力を発揮する。つまり、このシステムは、「大抵は無意識に『マグレブ人集団』と自分が個人的に知っている『具体的なマグレブ人』を区別する」のだ (ibid. : 406-12)。

フランスの「普遍主義」は一方で、マグレブ系住民に「集団的・否定的」な圧力を与え、マグレブ文化がフランスで継続することに対して拒絶を表明する。他方、フランス社会の「個人的・肯定的」な圧力により、マグレブ出身の個人は出身文化に閉じ込められるのではなく、早くから結婚の相手として受け入れられる。この「フランス普遍主義の明るい光り輝く面」がフランス人の若者が気に入った移民の娘とデートすることを可能にし、民族的出自は「両性相互の引き合う力」によってかき消される。この結果、「マグレブ家族は文字通り炸裂してしまう」。イングランドやドイツでは、差異主義による「敵意」「隔離」「差別」によって（逆説的にいえばこれに「保護」されて）移民の人類学的システムは維持・強化される。だが、フランスでは社会が個人としての移民に開放的な態度を示すことで、アラブ・イスラム文化は解体していくことになる (ibid. : 413-9)。

2.4. 「決定作用」と「自由」

こうして、家族類型という「人類学的基底」に基礎づけられたイングランドの「自由×不平等」による「差異主義」、ドイツの「権威×不平等」による「差異主義」、フランスの「自由×平等」による「普遍主義」は、非ヨーロッパ世界からの移民に対して大きく異なる対応をすることになる。このトッドの分析は、それぞれの社会が備えた固有性に基づいて移民の帰結を論理的に導出し、その社会の成員と移民とが結婚するかどうかという現時点での「親密圏」の形成を、「人類学的基底」が規定するさまを描き出す。

トッドは1999年に刊行した『世界の多様性 (*La diversité du monde*)』(1983年の『第三惑星』と1984年の『世界の幼少期』を合わせて再刊したもの)の序文で、『第三惑星』の刊行時に、下部構造としての家族システムと上部構造としてのイデオロギー形態を機械的に結びつける「決定論」という批判が浴びせられた、と振り返っている。史的唯物論の凋落の時代にあって、この議論はひとつの決定論から別の決定論に鞍替えしたもので、「人間の自由が度を越した科学によって否定されている」といわれたというのだ (Todd, 1999=2001 : 65-6)。そしてこれは、『新ヨーロッパ大全』と『移民の運命』を検討してきたこれまでの叙述を読んだとき、多くの人が抱いた違和感であるかもしれない。

これに対してトッドは、この人類学的モデルは、家族システムが一定の割合の人々がある行動パターンをとるように条件づけているという統計的な関係を意味するものであって、個人のレベルで絶対的な拘束力を持つことを主張するものではない、と反論する。彼はイングランドでのパキスタン系移民、ドイツでのトルコ系移民の外婚率と、フランスでのアルジェリア系移民のそれを比較した結果、そこに結婚への「人類学的な決定作用の抵抗」が機能しているという結論に達したわけであり、この決定作用が存在するという「現実」を否認する権利が人間にあるだろうか、と問いかけ

る。「重力」はまちがいなく自由に対する障害だが、その存在を確認した科学者は自由の敵ではなく、逆に重力が存在しないと宣言する者は人間を自由にするどころか重大な事故に遭遇する危険を高めるだけである。フロイトにとって、精神分析による個人の無意識の決定作用への知識は、非合理的なメカニズムへの服従を意味するのではなく、心的葛藤のよりよい管理による解放の可能性を示唆するものであって、「ある程度の自由の獲得」を意味する。この人類学的モデルもそれと同様の「人間の自由についてのより合理的でより有用な理解」へと行き着く、とトッドはいう。「決定作用を理解するのは、その作用から逃れるためであり、絶対的自由では決してあり得ないながらも、より大きな自由へ向けて進むためである」(Todd 1999=2001: 65-70)。

このトッドの議論は、見田宗介の用語にパラフレーズすると、次のようになるだろう。人類の人口爆発期以前の「第Ⅰ局面」に形成された家族システムは、1850年以降という近代＝「第Ⅱ局面」においても家族の形態について「決定作用」を及ぼしている。また、近代を主導したとされる「宗教改革」の受容／拒否をめぐる「第Ⅰ局面」の人類学的基底による深い「決定作用」が見られ、それはそれぞれの地域の近代のあり方に重要な変異をもたらしている（本稿は近代の「イデオロギー」についての叙述は省略したが）。そして、「第Ⅰ局面」に規定された「差異主義／普遍主義」が、各社会での移民の立場に強い「決定作用」を与えている。これらは個人のレベルでの決定的な拘束力を意味するものではないが、一定の人々の行動を条件づける統計的な効果をもっており、この「第Ⅰ局面」による「決定作用」を理解することこそ「より大きな自由」に進むために必要なことである。

では、見田のいう「第Ⅲ局面」はこうした「決定作用」から自由なのだろうか。トッドが論じたことは、「第Ⅱ局面」においても「第Ⅰ局面」が「解凍」されずに規定力を発揮している（まるで「永久凍土」のように！）ということだったが、「第Ⅲ局面」においてそれは「解凍」されたのだろうか。むしろ、「解凍されざるもの」が残存しており、そのことを認識することが「より大きな自由」を生むのではないか。見田は「第Ⅱ局面」を駆動した〈合理化〉圧力の消失、「近代家父長制システム」の解凍を問題にしたけれども、「第Ⅰ局面」に由来するものが「解凍」されずに「第Ⅲ局面」を規定し続けている、ということはないのか。

次節では、トッドを経由した本節の遠回りの迂回路から見田の議論の再検討に戻りたい。だが、より小さな迂回路として、ヨーロッパの家族を検討したもうひとつの研究、ピエール・ブルデューによるフランス農村における結婚をめぐる研究をさしはさんでおきたい。

3. 「解凍されざるもの」の帰結——第Ⅲ局面に保存された第Ⅰ局面？

3.1. 独身者たちのダンスパーティー

ピエール・ブルデューが2002年に刊行した『結婚戦略——家族と階級の再生産（*Le bal des célibataires: Crise de la société paysanne en Béarn*）』（直訳すると「独身者たちのダンスパーティー——ベアルン地方の農村社会の危機」）は、彼が生まれ故郷であるベアルン地方の村ダンガン（本書では「レスキール」という仮名となっている）を調査した結果に基づく3つの文章からなっている。このうち「独身と農民の条件」は、1962年に『農村研究』に掲載された論文で、当時アルジ

エ大学の助手だったブルデューが、アルジェリア・カリビア地方の婚姻戦略の調査と並行して、ダンガンの農民を準拠集団として調査したものである。ベアルン地方とはスペイン国境に接するフランス南部の地域で、オック語圏（トッドのいうオック・北イペリア・ブロックの「直系家族」地帯）に含まれる。

ここでブルデューは「男性の独身」を問題にする。この村では以前から次男以下の男性には伝統的に離村か独身が多かったが、いま村人たちが語るには、「45 歳くらいの長男ども」が誰も結婚しておらず、25 歳から 35 歳で「結婚できない連中」がうじゃうじゃいて、「結婚なんてしようがない」(Bourdieu 2002=2007: 21)。この「長子相続権への頑迷な執着を特徴とする社会における長子の独身という社会的謎」(ibid.: 11)は、どう説明できるのか。

1914 年以前の「旧社会」(≡「第 I 局面」)における「婚姻交換システム」は次のようである。婚姻は厳格な規則により規制されており、「結婚するのは家族であったし、人は家族と結婚する」(ibid.: 23)。家産の一体性を損なわずに家系の継続を保証することが婚姻の第一次的機能であって、この地方では長子が相続人となる（最初の男子が相続人となるが、女性相続人と男性次子の結婚で家系が継続されることもある）(ibid.: 27)。家族に二人の子がいる場合、次子には財産価値の 3 分の 1 が婚資として与えられ、 n 人の子どもの場合は長子に財産の 4 分の 1+残りを n 人で均等割りした分、他の子どもには財産の 4 分の 3 を n 人で均等割りした分が（土地ではなく金銭で）与えられる。ただし家産の「分割」は家系を弱めトラブルを生むから、次子は婚資を全額放棄したり独身のまま先祖伝来の土地で働き続けたりして、集団の利益のため個人的利益を犠牲にするケースも多い (ibid.: 31-2)。

この「長子／次子の対立」をめぐる原則とともに、(女性から見て)「低い家柄から高い家柄への結婚（上方婚）／高い家柄から低い家柄への結婚（下方婚）の対立」をめぐる原則が働く。村では財産の規模に応じて大きい家と小さい家を分類する「経済システムの論理」があり、婚姻においてはこれと「男性に優先権と優位性が与えられる両性間関係の論理」が交錯する。だから当然同等の家族の間の結婚がなされる傾向が生じるが (ibid.: 33)、家産に差のある婚姻の場合には「上方婚」が志向され、「下方婚」は避けられるとブルデューは指摘する。婚資が高いほど外から来た配偶者の新しい家族での地位が高くなるから、高すぎる婚資を受け取ることへの嫌悪感が発生し、男性相続人は高すぎる家柄の女性との結婚を忌避する (ibid.: 39)。とくに、長子の母親は家族内関係の均衡への脅威を感じ、高い条件の妻を娶ることに反対する場合がある（劣位にある家系の妻のほうが姑の権威によりよく服する）。これは男性次子と女性相続人との結婚では非常に重視されるが、低い家系の長女が高い家系の次男と結婚するのにはなんの障壁もなく、この「非対称性」はこの婚姻システムが「男性成員を絶対的に優先させて」おり、「男性的倫理（名誉に関わる倫理）」に支配されているからだ、とブルデューはいう (ibid.: 40-3)。

この「旧社会」のシステムにおいては、独身者はまず「大世帯で貧しい家族の男性次子」であり、長男・長女の独身は稀で、「システムの厳格すぎる運営」により両親の過剰な権威の犠牲になった長子たちに起きるケースだった (ibid.: 49)。ここでは「婚姻交換の論理が社会的ヒエラルキーを保護し、永続させる」ことになり、ある人々の独身は社会システムの整合性に統合され、「卓越した社会的機能を有している」ことになる (ibid.: 57)。

しかし、1960年現在（≡「第Ⅱ局面」）、このシステムは破綻を迎えている、とブルデューはいう。社会階層が低下するにつれて未婚者の割合が増えることはかつてと変わらないが、男子未婚者では次子よりも長子のほうが多く（55.6%）を占めるようになっている（女子では長子は未婚者の15%、次子は84%）。これには地域の空間における分布、つまり町場集落と僻村集落の対立という新たな軸が影響を強めており、40歳以下の世代では、町場集落到に住む男子よりも僻村集落到に住む男子の未婚率が7倍多く、女子についてはその差は2倍に過ぎないという差が生じている（ibid. : 68-73）。

これはなぜか。ひとつには、第一次世界大戦後のインフレにより婚資のシステムが破綻し、相続権剥奪の権限に基づいていた老人たちの権威が弱体化することになったことによる。また、かつては土地に縛り付けられて親の決定を受け入れざるをえなかった娘たちが、教育を受けることで勤め人と結婚すること、家を出ることができるようになり、結婚相手探しが旧来の「仲人好きの人」によるのではなく「個人のイニシアティブ」に委ねられるようになった。だがもっとも本質的なのは比較的閉鎖的だったこの村が外部に決定的に解放されたことであり、家産に縛り付けられた長子が農地を放棄して町場集落で生活できる次子よりも結婚しづらくなるとともに、女性たちが都会生活へと離村するようになったことである（ibid. : 68-77）。「多くの男子がレスキールで暮らすことを宿命づけられていると感じている一方で、女性たちはこの地から抜け出すことに希望を見いだす」（ibid. : 80）。

こうして「真の再編」が行われることになった（≡「第Ⅰ局面」から「第Ⅱ局面」への移行）。しかし、この地方では、婚姻交換を支配している基本原則である「上方婚と下方婚の対立」は維持されている。それはこの原則が「文化システムの根本的に結びついているから」であり、相続について男女間の平等が進んだとしても「あらゆる文化システムは男性と男性的価値の圧倒的優位性により支配されたままなのである」（ibid. : 81）。この原則は、「旧社会」では社会的ヒエラルキーを維持し、家産を保護する機能を果たした。だが今日では、「システムが崩壊したにもかかわらず、この原則が機能し続けているために、それはアノミーを増大させるだけ」になっている、とブルデューは指摘する。この原則がなければ男子相続人は結婚できたかもしれないが、婚資や贅沢な儀式・祝宴、義母との同居がともなうこの原則によって若い女性は彼らと結婚しようとせず、そうこうするうちに「憲兵や郵便配達員を『見つけ出した』」。また、もはや男性次子は財産のない女性次子との結婚に躊躇することはない。こうして長子の男性は結婚できなくなり、長子の独身は「家系の消滅」を意味することになる。つまり、家系を存続させるためシステム（「上方婚」原則）が、「システムを構成し続けているから」こそ、「自己破壊的」になっている（ibid. : 81-5）。

ブルデューは、クリスマスに行われる村のダンスパーティー（男女の出会いをつくる、現代でいえば「婚活」パーティー）のようすを、以下のように事細かに描写する。

フロアの周辺につっ立って暗い塊をなしている一団の年長の男たちが押し黙ったまま見物している。全員30歳前後。流行遅れのくすんだ色の背広を着、ベレーを被っている。ダンスの仲間入りをしたい誘惑に背中を押されたかのように少しずつ前に進み出て、踊り手たちが動く空間を狭めていく。独り者が皆、そこに揃っているのだ。同年輩で結婚している者はもうダン

スパーティーに來ない。……踊るためのパーティーなのに、彼らは踊らない。気まずさを紛らすためか、ときどききわどい冗談を交わしたり、ヤジを飛ばしたりする。……独り者連中は夜中までそこにいるだろう。パーティーの明かりと賑わいの中、ほとんど無言のまま、近づくことのできない娘たちを見やりながら。(ibid. : 131-2)

この「男性独身者」たちは、「家系の存続」と「男性支配」に由来する「上方婚／下方婚」をめぐる原則によって、結婚することができない。この原則は「第Ⅰ局面」(旧社会)においては家族システムにとって順機能的だったが、村が外部に開かれた「第Ⅱ局面」においては長子の独身を生き、家系を消滅させる逆機能的な作用をもたらす。「第Ⅰ局面」を支えた論理は「解凍」されず、この「解凍されざるもの」が「第Ⅱ局面」において以上のような「決定作用」を及ぼしている。

では、「第Ⅲ局面」ではどうなのだろうか。見田はこの局面で「第Ⅱ局面」を支配した現実原則が「解凍」されるというが、より古層の「第Ⅰ局面」に由来するなにかが、「解凍」されずに現代の親密圏に「決定作用」を及ぼし続けている、ということはないのだろうか。

3.2. 解凍されざる「ハイパガミー」

ブルデューがベアルン地方の農村に見出した「上方婚／下方婚」の原則に、現代の日本社会についての言及で出会ったことがある。赤川学が2017年に著した『これが答えだ！少子化問題』である。赤川はここで、「少子化」はなぜ進んできたか(つまり、「第Ⅱ局面→第Ⅲ局面」の人口学的展開はなぜ生じたか)について、以下のように論じている。

周知のように、出生率低下の要因は「有配偶率の低下(非婚化の進行)」と「有配偶出生率の低下(結婚した夫婦が生む子ども数の減少)」に分けられる。赤川によれば、合計特殊出生率の基準値2.01から2012年の1.38までの変化量は約90%が初婚行動の変化(初婚年齢の上昇と非婚者割合の増加)、約10%が夫婦の出生行動の変化で説明でき、夫婦の理想・予定子ども数はこの30年以上変化しておらず、じっさいに産む子供数の平均もさほど下がっていない。つまり、「少子化の要因の殆どは、結婚した夫婦が子どもを産まなくなっているのではなく、結婚しない人の割合が増加したことにある」(赤川2017: 61-2)。

赤川も参照する山田昌弘『少子社会日本』によれば、2005年の国勢調査で30～34歳未婚率は男性で47.1%、女性で32.1%となり、1975年の男性14.3%、女性7.7%から大幅に上昇している(この30年間は、見田が『現代社会はどこに向かうか』で検討した「日本人の意識」調査の時期(1973～2008年)とほぼ重なる)。男性は1980年、女性は1990年から未婚率が年1%ずつ上昇し、1995年以降未婚化が急激に進んでいて(山田2007: 19-21)、現代は「若者は4分の1が結婚せず、4割は子どもをもたない」という「再生産不平等社会」となった(ibid.: 41)。では結婚意欲・出産意欲は衰えたのかというと、そうではない(ibid.: 43-9)。現代日本は「結婚したい」のに「結婚できない」社会である、これはなぜか。

山田の説明は、「若年男性の収入の不安定化」と「パラサイト・シングル現象」を主因とするものである。山田の造語である「パラサイト・シングル」とは「学卒後も親に基本的生活条件を依存してリッチな生活をしている独身者」と定義されるが、一般に「親と同居している未婚者」をさす

ようになり、これは1980年代を通じて人数・割合とも増大する。彼／彼女らは親と同居していることで可処分所得が増えて生活水準が上昇し、結婚生活への期待は上昇する。だがその生活水準を自分の収入だけで実現できないため、親元に留まり続けて未婚化する。つまり、パラサイト・シングルたちは結婚したくないから独身生活を続けているのではなく、将来結婚すると考えながら親と同居し続ける (ibid.: 113-7)。

山田によれば、親同居未婚者は男性では「収入が相対的に低い層」、女性では「親の収入が相対的に高い層」が多い。前者は経済状況が好転して将来収入が高くなれば、あるいはこの収入でも選んでくれる人が出てくるはずと思いながら未婚のまま待つ。後者は収入が高い人と出会えるまで、親と同居しながら待つ。そしてこのどちらもが、「構造的に」そうした相手に出会えないまま、年齢を重ねていくことになる (ibid.: 117)。なお、山田はアメリカやイギリスのアングロ・サクソン諸国、北欧、フランスなどでは子どもが成人すれば親元を離れて住むのが当然という文化があり、「非パラサイト社会」だという (トッドのいう「絶対核家族」、「平等主義核家族」が支配的な社会である)。これらの社会では若者は自立して生活するため、結婚生活に期待する水準は高くないし、ルームシェアで生活費を節約する場合には「好きな異性」と住むことになり、同棲・結婚に移行する (ibid.: 119)。

赤川は、山田の説明を受けて端的にこう述べる。すでに山田が述べているように、「収入の低い男性が結婚しにくいという事実」は近年のデータによっても確認されている。たとえば28～39歳の男性では年収が高いほど結婚している確率が高く、正規雇用の男性の結婚率は非正規の男性より約22%高い (年齢を統制した分析を行うと、年収の効果だけが残る)。他方、女性は「本人の年収が高くなるほど結婚率は下がる」。これは、結婚した女性が無職 (専業主婦) や非正規職になることの結果によるともいわれる (赤川 2017: 82-3)。

だが、赤川は見落とされている論点があるという。それは、「結婚相手となるべき女性が、自分よりも経済的・社会的に有利な地位をもつと期待される男性との結婚を求める傾向を有すること」つまり、「ハイパガミー (= 女性上昇婚) 志向」である (赤川は直接は述べていないが、男性がそうした結婚を求める女性を求める傾向もここに含められるだろう)。山田の「パラサイト・シングル」論は、低成長下で女性の社会進出・男女平等が進む現代では、女性の生活水準への期待を満たす男性が少なくなるがゆえに、結婚数が減少する、という議論だった。これを敷衍して赤川はこう述べる。男女を社会経済的に上層・中層・下層に分けて考えると、男女の社会経済的地位に格差があり、ハイパガミー志向がある社会では、男女双方の願望が実現し、結婚確率が高くなる (同じ層同士で、男性の学歴や収入や地位が女性より高いと結婚しやすい)。だが、女性の社会経済的地位が高まって男女の平等が進み、かつハイパガミー志向がある社会では、男性上層と女性中層、男性中層と女性下層は結婚できるが、男性下層と女性上層は結婚相手を見つけにくくなる (ibid.: 85-6)。

そして、この説明は次の現象の理解にも資する、と赤川はいう。一方で、上層の女性は男性に求める期待水準を下げないがゆえに未婚となる。2000年代に流行した酒井順子造語の「負け犬」とは、30代・未婚・子なしの、多くは男女平等が進む時代に上層の位置を占めた女性をさす。他方、下層の男性は現実世界の女性に対する期待を捨てて、二次元キャラクターとの純愛に救済を求め、

未婚となる。本田透の『電波男』『萌える男』などに見られる二次元への「萌え」（さらには「オタク」）は、ここに生じる現象である（ibid.: 86-7）。

赤川は2007年のJLPS調査結果から次のように述べる。学歴で「上方婚／下方婚」を比較すると、学歴ホモガミー（夫の教育年数が妻と同じ）は41.2%、学歴ハイパガミー（夫の教育年数が妻を上回る）は36.6%、学歴ハイボガミー（夫の教育年数が妻を下回る）は22.4%となり、学歴ホモガミーがもっとも多い。ただし、ホモガミーは上方婚を望んでいる者の次善の選択となっている可能性もあり、同類婚と上方婚を足して77.8%なのに対して、下方婚は22.4%ときわめて少ない（ibid.: 89-90）。このデータにも見られるハイパガミー志向が薄れて、女性が自分より地位の低い男性を積極的に選ぶ時代が来ないかぎり、経済的に恵まれない男性の婚姻率が高まる可能性は少ない、と赤川はいう（ibid.: 92）。

逆にいえば、ハイパガミーの習慣を棄てれば、男女平等が進む社会においても結婚率の低下を抑え、少子化傾向を留めることが可能になるだろう。だが、はたしてハイパガミーの放棄が可能なのか（ibid.: 96）。赤川は進化生物学や進化心理学の既存研究から、ハイパガミーやホモガミーは進化上の包括適応度が高く、「ハイパガミーには進化論的な基盤を有する可能性もある」と述べるが（ibid.: 89-91, 98）、これについてここで評価することはできない。赤川が「ハイパガミーを放棄するのは、誰にとっても容易なことではないのだ」と述べるのを見ながら（ibid.: 98）、ようやくブルデューと見田の議論に戻ることにしよう。

ブルデューは「上方婚」が家系存続と男性支配を支える原則であるとし、それが長子男性の独身を生み、家系の断絶を帰結する、と論じていた。ベアルン農村の「旧システム」を支えた家系存続のためのシステムが機能することで、家系が消滅し、家族システムは破綻する。見田の用語でいえば「第Ⅰ局面」の原則が「解凍」されず保存されていることにより、結婚率が減少し、少子化が生じる。そして、赤川の議論を見るならば、「第Ⅲ局面」を迎えた現代日本においても、同様に「上方婚」原則が保存されており、それが未婚化と少子化を帰結していた（つまり、「第Ⅲ局面」に移行する原動力のひとつになっていた）。

見田は、第Ⅲ局面における移行期において、「近代家父長制家族」システムが解体し、親密圏における男女の「自由と平等」が達成されると論じた。だが、これまでの迂回路を振り返るならば、この「自由」で「平等」な新しい親密圏は、第Ⅰ局面に由来する「上方婚志向」という男女の決定的な不平等を「解凍」させずに保存させたものではないだろうか。見田がいうように、第Ⅱ局面を駆動した「合理化圧力」による「不自由と不平等」は失効し解凍されたのかもしれないが、第Ⅰ局面に基盤をもつこの「不自由と不平等」はいまだ解凍されていないのではないか。見田が引く「日本人の意識」調査のように、確かに「性的役割分担型」から「家庭内協力型」への意識の変化はあっただろうが、それは「上方婚」システムの枠内でカップルとなった（なりえた）男女の間の「自由と平等」であり、「上方婚」という「不自由と不平等」を前提として残存させたうえでの「自由と平等」なのではないか。そして、見田が〈単純な至福〉を描いたときおそらく視野の外にあった、解凍されざる「上方婚」システムに乗ることができない男女の親密圏と、その「自由と平等」は、どんな姿をとることになるのだろうか。

3.3. オタクにおける「自由と平等」

現代日本の「上層の女性」（だけではないが）が生きる世界のひとつに「やおい」がある。吉澤夏子は『個人的なもの』と想像力』の第4章「無限——虚構のリアル」で、「オタク」のジェンダー差を論じ、女性が圧倒的多数を占めるオタクの一ジャンルとしての「やおい」を分析する。吉澤によれば、「やおい」とは「女性が男性同士の愛の関係に没頭するという現象」であり、原典となる物語や現存する集団での男性の人間関係の設定から、自由に「虚構の『愛の関係』」を創出するという実践である（吉澤 2012: 114-5）。

この虚構の「親密圏」は、もともと異性愛者のふたりの男性がある日突然身近にいた大切な人の存在に気づくというもので、同性愛ではなく「純愛」である（ibid.: 118）。オタクたちは、なんらかの原典の物語（虚構）をさらに虚構化する「二次創作」を行い、純粹にその虚構性を楽しむことに最大の楽しみを見出している（ibid.: 122-3）。そして、その想像力は「まっすぐに『関係』へと向かっている」。やおいは、男性同士の「カップリング」を作り出して、その「関係」に「萌え」を見出す（ibid.: 129-30）。精神科医・齋藤環がいうように、男性が「所有」を欲望するに対して、女性は「関係」を欲望する（ibid.: 142-3）。

そして、その「関係」とは次のようなものである。『純愛』として描かれる二人の愛の関係は、対等である。互いが互いを補いあいながら、なお対等であるという関係、それは私たちの身体を捉えて放さない現実のジェンダーの関係性の内部ではけっして実現されることがない、という意味で虚構である」（ibid.: 127）。「なぜなら『やおいの心性』が惹かれていくもの、それは二人の『現実にはない虚構の』『自由で対等な関係』であるからだ。ゲイではない男性同士の『純愛』も、レズビアンではない女性同士の恋愛も、そして男女間の恋愛ではない対等な同士関係も、現実の圧倒的なジェンダーの拘束性の中では、けっして達成されないもの、現実にはその対応物をみいだすことができないものである」（ibid.: 140）。現実の男女の間には「自由で対等な関係」は存在しない。現実には「圧倒的なジェンダーの拘束性」に支配されているからだ。やおいは「虚構」に「自由で対等な関係」を求める。吉澤によれば、「『やおい』という現象を短絡的にフェミニズムに結びつけることはできないが、フェミニズムへと連なる『何か』をみいだすことができる」（ibid.: 164）。ここには、虚構における「自由と平等」があり、虚構のなかに〈単純な至福〉が見出されている。

北田暁大は編著『社会にとって趣味とは何か』に寄せた「動物たちの楽園と妄想の共同体——オタク文化受容様式とジェンダー」で、オタクのジェンダー差についてこう述べる。「腐女子は『現実の対異性関係になれておらず、そこから逃避する非社会的』な人たちではない。事実とはまったく逆で、腐女子こそがもっとも現代社会における男女の差異、差別、家父長的な性別役割分担、セクシュアリティ意識に敏感（sensitive）なのであり、その対極にあるのがデータベース消費を生きる男性オタクである」（北田 2017: 286）。同じように「二次創作好き」で「オタク的情報行動をとる」女性オタクと男性オタクにとって、「二次創作」の意味はまったく異なり、男性オタクは既存の性愛を「増幅させる」が、女性オタクは既存の性愛を「読み替える」（ibid.: 290）。

北田の調査によれば、「男は外で働き、妻は家庭を守る」「男の子と女の子は違った育て方をすべきだ」（「性別役割分担型」家族！）というジェンダー観について、もっとも保守的なのは「男性二次創作好きオタク」であり、そこからもっとも遠いのが「女性二次創作好きオタク」あるいは「腐

女子」である (ibid.: 291-3)。また、「日本人である以上、国のための奉仕活動には積極的に参加すべきだ」「日本に合法的に入国した外国人は、日本人と同じ権利を持つべきだ」という質問に対して、男性オタクは「国家奉仕志向・排外主義」の回答をし、女性オタクは「国家奉仕否定・移民肯定」の回答をしており（「移民の運命」?!）、「ディープな男性オタクと腐女子のあいだ」にもっとも深い断層が存在する (ibid.: 310)。

この「男性オタク／女性オタク」についての検討は、もちろん「上方婚」システムから排除された「下層男性／上層女性」に一对一で対応するわけではない。ただ、見田が描いた「近代家父長制家族」システムから解放された「自由」で「平等」な親密圏が、「上方婚」という「不自由」で「不平等」なシステムを「解凍」させず、その上に成り立っていたとすれば、吉澤や北田が描いたオタクの姿は、一方でそこから排除された男性オタクが「近代家父長制家族」システムにもっとも囚われており、他方で女性オタクは現実の社会には（いかに「第Ⅲ局面」になろうとも）いまだ存在しない虚構の「自由と平等」を欲望し、享受していることを示唆しているだろう。見田が「第Ⅱ局面」から解放されたとする「第Ⅲ局面」の親密圏は、なお「第Ⅰ局面」に縛られているのではない。そして上方婚という「不自由と不平等」のシステムの外に、虚構としての「自由と平等」をめざす、第Ⅲ局面における親密圏（あるいは〈単純な至福〉）のフロンティアがあるのではない。

見田宗介からトッド、ブルデューを経由して「オタク」へと至った本稿は、じつに粗削りなスケッチにすぎない。ただ、見田が鮮やかに問題提起した親密圏における「自由と平等」について、私たちがいまだのような「決定作用」を及ぼされ、そこからどう「自由」になりうるかについて、見田が論じたのとは別の手がかりを含んでいるようにも思う。

[付記]

本稿は、2019年7月8日に開催された2019年度第2回先端研セミナー「親密性の現在」における報告資料に加筆・削除を行い、文章化したものである。報告機会を与えてくださった鈴木謙介所長をはじめ先端社会研究所のみなさま、出席者のみなさまに深く感謝する。

参考文献

赤川学, 2017, 『これが答えだ！少子化問題』 筑摩書房。

Bourdieu, P., 2002, *Le bal des célibataires : Crise de la société paysanne en Béarn*, Seuil = 2007 (丸山茂・小山宏・須田文明訳) 『結婚戦略——家族と階級の再生産』 藤原書店。

石崎晴己, 2001, 「トッド・人類学の基礎」, 石崎晴己編, 2001, 『世界像革命——家族人類学の挑戦』 藤原書店, 15-58。

北田暁大, 2017, 「動物たちの楽園と妄想の共同体——オタク文化受容様式とジェンダー」, 北田暁大+解体研編, 『社会にとって趣味とは何か——文化社会学の方法規準』 河出書房新社, 261-313。

見田宗介, 2018, 『現代社会はどこに向かうか——高原の見晴らしを切り開くこと』, 岩波書店。

Todd, E., 1990, *L'invention de l'Europe*, Seuil. = 1992, 1993 (石崎晴己・東松秀雄訳) 『新ヨーロッパ大全 (Ⅰ・Ⅱ)』 藤原書店。

——— 1994, *Le destin des immigrés : Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Seuil. = 1999 (石崎晴己・東松秀雄訳) 『移民の運命——同化か隔離か』 藤原書店。

——— 1999 = 2001 (荻野文隆訳) 「わが「世界像革命」の歩み——『世界の多様性』序文」, 石崎晴己編, 『世界像革命——家族人類学の挑戦』 藤原書店, 59-78。

- 山田昌弘, 2007, 『少子社会日本——もうひとつの格差のゆくえ』 岩波書店.
吉澤夏子, 2012, 『「個人的なもの」と想像力』 勁草書房.